

## *ÉTICA Y POLÍTICA: DESAFÍOS DEL SIGLO XXI*

*Adela Cortina*

e-mail: adela.cortina@uv.es

### *Resumen*

Uno de los principales problemas ético-políticos del siglo XXI es el de la consolidación de una democracia que cumpla con las exigencias de justicia que plantea este tipo de organización política. El artículo analiza en primer lugar cómo en los años setenta del siglo pasado la democracia liberal estaba en auge, mientras que en el tránsito al siglo XXI se inicia un creciente declive, que lleva a un conflicto en el seno de las democracias mismas. Para superar ese declive examina tres modelos de democracia actualmente existentes como tipos ideales, y opta por el tercero, la democracia deliberativa, pero en una nueva versión: la comunicativa. Ésta será una democracia liberal-social.

Palabras clave: Democracia; democracia iliberal; ética del discurso; populismos; democracia deliberativa; democracia comunicativa.

### *Abstract*

One of the main ethical-political problems of 21st century's is the consolidation of a democracy meeting the demands of justice posed by this type of political organization. First of all, the article analyses the manner in which liberal democracy had its heyday in the 1970s, whereas this has dropped into increasing decline as the 21st century has elapsed, leading to a conflict in the heart of democracies themselves. To overcome this decline, it examines three models of democracy currently existing as ideal types and opts for the third one –

deliberative democracy, but in a new version: communicative. This will be a liberal-social democracy.

Key words: Democracy; illiberal democracy; discourse ethics; populisms; deliberative democracy; communicative democracy.

Original recibido / submitted: 12/2018

aceptado/accepted: 01/2019

Ante todo agradezco al Profesor José Luis Widow, Director del Departamento de Filosofía de la Universidad Adolfo Ibáñez, y al Profesor Dorando Michelini, Presidente de la Red Internacional de Ética del Discurso, su invitación a participar en estos coloquios, junto a colegas de tanta calidad<sup>1</sup>. Es para mí un honor poder hacerlo.

Los organizadores me sugieren como tema el que enmarca los dos coloquios “Ética y política: desafíos del siglo XXI” y, como es lógico, me referiré a uno de los principales desafíos a nivel mundial: el innegable declive de la democracia después de décadas de progreso democrático. Otros problemas cruciales, como el reto migratorio, están profundamente ligados a la recesión democrática.

### **1. ¿Está en declive la democracia?**

En los años setenta del siglo XX se fue produciendo lo que Huntington llamó la “tercera ola” de la democracia, que alcanzaría a la mayor parte de países del mundo (Huntington, 1994). Junto a los países democráticos tradicionales (Reino Unido, Estados Unidos, países del Norte de Europa), una ola de democratización se inicia en Europa del Sur a mediados de los años 70. Empieza en 1974 con la Revolución de los Claveles portuguesa, se extiende en los ochenta por América Latina y la región Asia-Pacífico, y después de 1989 alcanza Alemania Oriental y África Subsahariana. La intensidad de esa transformación es extraordinaria: en 1974 apenas el 30% de los países independientes cumplía con los criterios de la democracia electoral, había sólo 46 democracias en el mundo. De 1975 a 2007 se incrementa enormemente el número de democracias, y aunque algunas de ellas podrían considerarse iliberales, fueron creciendo las libertades.

Sin embargo, en el tránsito del siglo XX al XXI se produce lo que Diamond ha llamado una “recesión democrática”, que se concretaría en tres fenómenos fundamentalmente: 1) Se congela el número de nuevas democracias. 2) Disminuye la calidad de las democracias en algunos de los países emergentes como democráticos, dando paso a nuevas formas de autoritarismo. 3) Disminuye la calidad democrática incluso en los países tradicionalmente democráticos

(Diamond, 2015, 144). Pero lo curioso es que a la vez sigue existiendo un amplio *consenso verbal* sobre la superioridad de la democracia con respecto a otras alternativas. Las críticas a la democracia se recogen fundamentalmente en textos académicos (Brennan, 2008), no en la arena política, donde los críticos de las democracias liberales dicen reclamar una democracia radical, real, una verdadera democracia, pero no una alternativa a la democracia. Con lo cual no existe tanto una disputa entre distintas formas de gobierno como un profundo *disenso* en el seno de propuestas que se autodenominan democráticas. La pregunta es entonces si a todas ellas cabe considerarlas democracias o sólo a las que reúnen unos mínimos requisitos. Para responder a esta cuestión tendremos en cuenta algunos aspectos esenciales.

## **2. Democracias liberales / iliberales**

Un primer disenso es el que se produciría, según autores como Zakaria, entre democracias liberales e iliberales. Atendiendo a Zakaria, lo que ocurre es que liberalismo y democratismo son *dos tradiciones distintas*, que se han conjugado en los países occidentales, dando la sensación de que están estrechamente imbricadas entre sí, cuando lo cierto es que hay países liberales sin democracia y democracias sin liberalismo. Hay países en los que se celebran elecciones regulares, pero donde no se respetan los derechos civiles, y otros países en los que ocurre lo contrario (Zakaria, 1997). La pregunta sería entonces: ¿sigue siendo democrático un gobierno porque convoca comicios cada cierto tiempo si limita las atribuciones del poder judicial, cambia la ley electoral para beneficiarse y convierte los medios de comunicación en propaganda, o bien ya no merece ese nombre? Urge saber en qué consiste la democracia, qué de ella es irrenunciable y cómo construirla, si es que es el régimen político más deseable de los que podemos poner en marcha. Y, en principio, parece imposible dar por bueno que es democrática una forma de gobierno que anula las libertades básicas, porque las instituciones de la poliarquía, de que habló Dahl, son un requisito mínimo para una sociedad democrática (Dahl, 1992, 266 y 267).

Se trata entonces de encontrar un método para discernir cuándo un régimen es una democracia iliberal y, según Diamond, consiste en determinar “si tiene elecciones libres, imparciales y competitivas para ocupar los puestos de poder

en el país, pero no es reconocido como libre en la clasificación de libertades civiles y derechos políticos de la Freedom House” (Larry Diamond & Leonardo Morlino, 2005, XLI)<sup>2</sup>.

Éste es sin duda uno de los temas cruciales de nuestro tiempo, porque resulta esencial dilucidar si una sociedad en la que se recortan las libertades civiles puede ser una democracia iliberal, o sencillamente, no sólo es iliberal, sino que tampoco es una sociedad democrática. Autores como Steven Levitsky y Lucan Way entienden que países como Serbia, Yugoslavia con Milosevic y la Rusia postsoviética nunca fueron democracias ni se desarrollaron hacia la democracia. Siempre tendieron al autoritarismo, aunque celebraran elecciones. Por eso prefieren no utilizar el término “democracia” y llamarles claramente “autoritarismo competitivo” (Levitsky y Way, 2002). Y, ciertamente, ¿son democracias iliberales o sistemas autoritarios? Urge saber en qué consiste la democracia, qué de ella es irrenunciable y cómo construirla, si es que es el régimen político más deseable de los que podemos poner en marcha.

### **3. Modelos de democracia**

Un segundo problema se plantea en relación con los modelos de democracia, atendiendo al procedimiento al que se recurre para tomar decisiones. La democracia es una forma de régimen político, que debe ocuparse de diseñar el marco de lo justo dentro de las sociedades, no bosquejar modelos de vida buena. En principio, el punto de partida de una política democrática es la constatación de que la ciudadanía tiene intereses diversos y, sin embargo, ha de tomar decisiones cuyas consecuencias afectan a todos, de ahí que nadie pueda quedar excluido de la toma de decisiones, es el conjunto de la ciudadanía el que conforma el pueblo desde sus diferencias. Es preciso entonces encontrar acuerdos comunes, unos mínimos compartidos; porque, en caso contrario, parte de la ciudadanía queda excluida y retrocedemos a la democracia ateniense, que excluía sectores de la población. Una política no inclusiva hoy ya no puede llamarse “democracia”, sería una oligarquía autoritaria. Sin embargo, el procedimiento básico de la toma democrática de decisiones consiste en atender a las mayorías, ¿se identifica la democracia sin más con el gobierno de las mayorías, aunque esté formado por un conjunto de minorías?

En un fragmento antológico expone John Dewey una idea clave: la regla de la mayoría –dice- es tan estúpida como sus críticos le acusan de serlo, pero lo que ocurre es que lo importante es cómo se forjan las mayorías (Dewey, 1927, 207-208).

Y ante esta pregunta he propuesto en otro lugar tres posibles procedimientos que pretenden ser democráticos, teniendo en cuenta cómo se forman las mayorías: la democracia agregativa, que básicamente entiende que es preciso agregar los intereses de la ciudadanía y atender a los de la mayoría, la democracia emotiva, que recurre a la manipulación de las emociones, y la democracia deliberativa, que es representativa, pero potencia la comunicación, la deliberación y la participación en los distintos niveles (Cortina, 2013, cap. 8; García-Marzá, 2018). Ninguno de estos modelos existe en estado puro, sino que siempre aparecen entreverados, pero es posible trazar el perfil de lo que se entiende por “pueblo” teniendo en cuenta el mayor o menor peso que tienen la dimensión agregativa, la emotiva o la comunicativa. Como es también necesario cultivar con mayor empeño la que consideremos más ajustada a lo que sería una democracia entendida como gobierno del pueblo.

#### **4. Tres procedimientos para formar las mayorías**

##### **4.1 La democracia agregativa**

La democracia agregativa, por su parte, reconoce que en una sociedad pluralista los desacuerdos son inevitables, pero es consciente a la vez de que es necesario llegar a ciertos acuerdos obtenidos por mayoría. En un primer momento podría parecer que el mecanismo ideal es la unanimidad, pero la unanimidad resulta conservadora, porque sería necesaria una gran cantidad de tiempo para negociar con todos los sectores y lograr su consentimiento. Mientras tanto no se produciría ningún cambio y la sociedad permanecería estancada. Es inevitable, pues, recurrir a la mayoría, que siempre es mejor que la minoría. Para forjarla los “agregacionistas” proponen sumar los intereses individuales y satisfacer los de la mayoría.

Esta forma de conformar las mayorías tiene en su origen, entre otras, la propuesta de Joseph Schumpeter en su libro *Capitalismo, socialismo y democracia*, publicado en 1942 de “otra teoría de la democracia”, distinta a la

teoría clásica. A juicio de Schumpeter, la “teoría clásica de la democracia” no resulta fecunda porque no permite discernir en qué países existe un gobierno democrático ni tampoco medir lo que hoy llamaríamos la calidad de las diferentes democracias. Y no lo permite porque esa teoría descansa en la fuerza de dos conceptos vacíos: “bien común” y “soberanía popular”.

Según Schumpeter, la teoría clásica entiende que “el método democrático es aquel sistema institucional de gestación de las decisiones políticas que realiza el bien común, dejando al pueblo decidir por sí mismo las cuestiones en litigio mediante la elección de individuos que han de congregarse para llevar a cabo su voluntad” (Schumpeter, 1971, 321). La clave política en esta teoría es el pueblo y los representantes no son sino instrumentos que tratan de conseguir lo que el pueblo desea. Sin embargo, según nuestro autor, no existe una voluntad del pueblo, sino las voluntades particulares de los ciudadanos, ni existe tampoco un bien común, sino intereses en conflicto. Y, por si faltara poco, los gobernantes ni siquiera han sido elegidos, sino que han ganado una competición por los votos de los ciudadanos.

Sería más realista –prosigue– proponer “otra teoría”, según la cual, la democracia es “aquel sistema institucional para llegar a las decisiones políticas en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo” (Schumpeter, 1971, 343). Según esta caracterización, el motor del sistema es la competencia entre las élites políticas por conquistar el voto de los ciudadanos, de suerte que éstos, en realidad, quedan relegados a un segundo plano y son las élites las que ocupan la vida pública y se esfuerzan por ganar el voto de los ciudadanos.

Esta nueva teoría –considera su creador– tiene la ventaja de describir lo que sucede y permite afinar los instrumentos para mejorar la realidad, en vez de diseñar mundos ideales que nos dejan en la impotencia. El eco de *El Príncipe* de Maquiavelo parece presente, el eco de la ciencia nueva: “Pero siendo mi intención escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente buscar la verdadera realidad de las cosas que la simple imaginación de las mismas”.

La nueva teoría, amén del realismo, contará con otro buen número de ventajas, porque permitirá reconocer el pluralismo político, representado por las élites, hará posible aceptar el hecho del caudillaje y la necesidad de expertos,

contar con la apatía del pueblo, castigar a las élites que no cumplan sus promesas, retirándoles el voto en las siguientes elecciones, e interpretar la vida política como trasunto de la económica, aprovechando así los estudios que se llevan a cabo en relación con la racionalidad económica.

Aunque Schumpeter nunca puso nombre a su teoría, fue calificada como “teoría elitista de la democracia” y criticada duramente en el siglo XX por los partidarios de una teoría participativa, como Bachrach o Pateman. Sin embargo, sigue presente en el proceder agregativo para formar mayorías, que hoy recibe las críticas de los partidarios de la democracia deliberativa, defendida por amplios sectores de la filosofía política desde la década de los noventa. Las críticas podrían sustanciarse en las siguientes:

1) El agregacionista presupone que los ciudadanos forman sus intereses en privado y después los agregan públicamente, cuando lo bien cierto es que los intereses de las personas se forman socialmente. Si se forman socialmente, también pueden modificarse socialmente a través de la deliberación pública.

2) Una forma de gobierno en que los ciudadanos sólo buscan su interés particular, como si no fuera posible forjarse una cierta voluntad común, no es una democracia auténtica. La agregación de intereses es lo que Rousseau llamaba la “voluntad de todos”, aquella a la que se llega cuando cada uno piensa en su interés particular, mientras que la “voluntad general” es aquella a la que se llega cuando los ciudadanos toman las decisiones pensando en el bien común.

3) Reducir la participación del pueblo a la elección de representantes mediante el voto es hacer dejación de la autonomía de los ciudadanos.

4) Es posible transformar los intereses contrapuestos en voluntad común a través de la deliberación y de la amistad cívica. Es posible pasar de “yo prefiero esto” a “nosotros queremos un mundo que sea así”. Es el paso hegeliano del “yo” al “nosotros” (Cortina, 1993, 2013; Barber, 2004; Crocker, 2008).

En cuanto a la forma de entender el pueblo, incluiría a todos los miembros de la comunidad política, tomados como individuos que han sellado un contrato para proteger sus derechos, y están dispuestos a cumplir con los deberes correspondientes y someterse a las exigencias del Estado de Derecho, pero en realidad no están unidos por vínculos cívicos, ni pretenden implicarse en la tarea de forjar una voluntad común. Su modo de proceder es legítimo, pero forman una democracia débil que puede destruirse si algún líder carismático quiere

actuar como un flautista de Hamelín. La experiencia de la República de Weimar fue una auténtica lección en este sentido.

#### **4.2. La democracia emotiva**

Un segundo procedimiento para formar mayorías consiste en intentar manipular las emociones de los ciudadanos para obtener su voto, ofreciéndoles un marco axiológico sencillo, simple, en el que puedan encuadrar lo acontecimiento y los hechos políticos según los trazos que les marca quien lo diseña. Es el viejo procedimiento de la retórica que pretende manipular emociones por medio de la persuasión, un procedimiento para el que hoy dan una base las ciencias cognitivas.

En efecto, las ciencias cognitivas sacan a la luz que los seres humanos pensamos en términos de marcos valorativas y de metáforas; los marcos están presentes en las sinapsis del cerebro, presentes físicamente en la forma de circuitos neuronales; interpretamos los hechos desde esos marcos de modo que cuando los hechos no encajan en los marcos, mantenemos los marcos e ignoramos los hechos (Lakoff, 2007, 110 y 111; Cortina, 2011, 100-102). Esto explica que conocer escándalos en relación con los políticos del propio grupo, tener noticia de que son incoherentes, corruptos, que no ofrecen realmente propuestas sino mascaradas, no cambie las posiciones de un buen número de ciudadanos. Una vez construido el marco, si los hechos no cuadran con el marco –parecen decir- peor para los hechos.

Dado que esos marcos se encuentran estrechamente ligados a las emociones, que se instalaron en nuestro cerebro con anterioridad a la capacidad intelectual, están estrechamente conectados con los valores y la motivación. Y como los conocemos a través del lenguaje, porque las palabras se definen en relación con los marcos conceptuales y cuando se oye una palabra el marco se activa en el cerebro, potenciar un marco requiere crear un lenguaje capaz de sintonizar con las emociones de los votantes. Ésta es la clave del procedimiento emotivista para formar mayorías: crear un marco valorativo a través de un lenguaje simplificador que cale en las emociones de los ciudadanos.

En política es éste un proceder tan antiguo como el de la retórica, que tenía fundamentalmente dos usos: conocer las emociones de los interlocutores para poder ofrecerles un mensaje de forma que lo entiendan, que sintonicen con él, y

puedan sopesarlo para decidir si le convence; o bien conocer esas emociones para manipularlas persuasivamente en la línea que marca el manipulador.

Sin duda la retórica manipuladora es muy antigua, pero hoy ha cobrado un inusitado protagonismo con la extensión de los populismos, sobre todo desde 2006, que alcanza desde Estados Unidos (Trump), Francia (Le Pen), Venezuela (Maduro), Hungría (Orban), España (Podemos) a cuantos partidos intentan establecer una relación directa, sin intermediarios institucionales, entre el líder carismático y el pueblo. El populismo no es una doctrina política con contenido, sino una lógica de acción política, por eso conviene a políticas muy diversas y tiene una forma peculiar de entender qué es el pueblo.

En principio el populismo se pretende verbalmente democrático y cree ser la verdadera expresión de la democracia, pero lo hace marcando una clara escisión y antagonismo en el seno de la sociedad entre un pueblo puro, homogéneo y esencializado y unas élites a las que presenta como fundamentalmente corruptas, moralmente inferiores y, por lo tanto, indignas de representar al pueblo sano (Müller, 2016; Stanley, 2008; Martínez-Bascuñán, 2017). Según Müller, el populismo es “una imaginación moralista particular de la política”.

Por tanto, el pueblo en este caso no incluye al conjunto de la población, sino que es una unidad que coincide con los de “abajo”, frente a las élites, tan sólo una parte del pueblo representa realmente al pueblo. El populismo se articula desde la polarización nosotros/ellos, pueblo/élites (“casta”), los de dentro/los de fuera, los de abajo/los de arriba. Según Rosanvallon, hay una distancia irresoluble entre la soberanía popular y el carácter problemático de ese pueblo como sujeto social y político. Una distancia que el populismo aprovecha para construirse desde una triple simplificación: 1) El pueblo es un sujeto evidente, a diferencia de las élites. 2) El sistema representativo aliena al pueblo y está corrompido estructuralmente por políticos. La paradoja es que ellos se erigen como representantes legítimos del pueblo. Rechazan a los cuerpos intermedios del modelo político liberal. 3) Se construye un “nosotros” expulsando a los otros (Rosanvallon, 2011; Martínez-Bascuñán, 2017, 24 y 25).

El modo de proceder populista consiste en ofrecer una descripción del país un tanto apocalíptica y en pretender restaurar el orden apelando al pueblo, que es el conjunto de los perdedores. El pueblo sano se expresa a través de un líder carismático, que se relaciona directamente con él, que es su voz, prescindiendo

de las instituciones y mediaciones políticas, propias del Estado de Derecho. Con lo cual se elimina la visión pluralista de la sociedad, propia del liberalismo, a favor de una visión monolítica; se socava el Estado de Derecho; y se retrocede a una democracia excluyente, que prescinde de una parte del *dêmos* por considerarlo moralmente inferior.

Y, sin embargo, ¿por qué surgen los populismos, pretendiendo ser la expresión más pura de la democracia? Analizar las causas de la aparición de un fenómeno es siempre imprescindible para valorar si la respuesta es la adecuada o es preciso recurrir a otras más justas. Las respuestas más extendidas son las siguientes:

1) Los populismos suelen responder a procesos de brusco cambio social (modernización, globalización, migraciones) y pretenden revertir la situación desde los perdedores, que serían fundamentalmente los trabajadores desclasados, desfavorecidos por la desindustrialización y las deslocalizaciones, y los que han de competir con los inmigrantes por los puestos de trabajo.

2) Crisis de representación política, porque la ciudadanía deja de percibir a los representantes como voces que expresan las distintas posiciones y se unen frente a la clase política y exige una regeneración democrática ante la proliferación de casos de corrupción.

3) Los que se sienten frustrados en sus expectativas se encuentran resentidos y es la forma de canalizar su resentimiento. Pero, a mi juicio, lo que es preciso encontrar es la forma de canalizar soluciones positivas.

4) Se produce un fenómeno de polarización, que consiste en la alta concentración del voto (y/o los perfiles ciudadanos) en torno a dos partidos, opciones o candidatos, visualizados como los que realmente tienen más posibilidad de ganar las elecciones. El gran soporte es el cerebro humano que tiende a lo binario, por simplificar. La carga emotiva del enfrentamiento se vuelve cada vez más intensa. Dominan las emociones más primitivas, ligadas a la irracionalidad, a la agresión y a la actividad del cerebro reptiliano, no a la corteza prefrontal. Cobran valor los símbolos y los mensajes simbólicos por encima de los razonamientos, se polarizan las posturas con mensajes simplistas y proliferan los discursos del odio en el espacio público y las escenas de intolerancia radical (Isenberg, 1986).

En nuestro momento parece que la democracia emotiva ha cobrado una gran fuerza, gracias al triunfo de los populismos, lo cual es lamentable. Convine, por el contrario, a mi juicio, potenciar la democracia deliberativa, una de cuyas versiones –la más adecuada, a mi modo de ver- es la comunicativa.

## **5. Democracia comunicativa**

En los años 90 del siglo XX florece de nuevo la teoría deliberativa de la democracia, que entiende el pueblo de una forma diferente a los agregacionistas y a los populistas. El punto de partida de la reflexión en las teorías deliberativas de la democracia es el hecho de que en las sociedades democráticas existen *desacuerdos* entre los ciudadanos, tienen intereses diversos, y, sin embargo, es necesario tomar decisiones comunes, de las que nadie puede quedar excluido (Apel, Cortina, De Zan, Michelini, 1991; Bohman, 1996; Gutmann & Thompson, 1996; Rawls, 1996; Habermas, 1998, 1999; Crocker, 2008; Cortina, 2010, cap.7; 2013, cap. 8).

Entendemos por “pueblo” un conjunto de ciudadanos, que discrepan desde el punto de vista de sus intereses, de sus preferencias o de sus cosmovisiones, pero saben que deben llegar a decisiones comunes en relación con cuestiones de justicia, que son indeclinables. Precisamente una sociedad lo es porque quiere atender a exigencias de justicia en torno a las cuales tienen que ir generándose una voluntad común. No desde la imposición de unos pocos, que creen tener la verdad frente al resto, tampoco desde la sola agregación de intereses, sino desde el diálogo que es a la vez racional y sentiente. Porque no hay vida política sin emociones, pero tampoco hay vida política justa sin argumentación, por mucho que esté impregnada de sentimientos.

Esos mínimos de justicia no son hoy difíciles de bosquejar, porque se trata al menos de los derechos humanos de primera y segunda generación. Lo cual exige proteger y promover las libertades básicas de los ciudadanos, pero también los derechos económicos, sociales y culturales, empezando por la erradicación de la pobreza y la reducción de las desigualdades. Como traté detenidamente en mi reciente libro *Aporofobia, el rechazo al pobre*, las grandes metas de la economía en el siglo XXI tienen que consistir en erradicar la pobreza y reducir las desigualdades, porque el fin de la economía es reducir la escasez,

pero también eliminar la pobreza (Cortina, 2017). Como bien decía Rousseau, una democracia requiere una cierta homogeneidad económica, no la flagrante desigualdad. En este sentido, a mi juicio, la socialdemocracia es el corazón de una sociedad democrática, porque es la que tiene capacidad de crear cohesión social.

La democracia comunicativa es aquella en que los ciudadanos intentan forjarse una voluntad común en cuestiones de justicia básica, a través del diálogo sereno y la amistad cívica. Cuenta, pues, con pueblo, más que con masa. Los ciudadanos que componen el pueblo son conscientes de que las discrepancias son inevitables, que los desacuerdos componen en principio la sustancia de una sociedad pluralista. Pero saben también que en cuestiones de justicia es indispensable dialogar y tratar de descubrir acuerdos. No en cuestiones de vida buena, de lo que vengo llamando desde hace tiempo “éticas de máximos”, sino en relación con esos mínimos de justicia por debajo de los cuales no se puede caer sin incurrir en inhumanidad.

Las propuestas de vida feliz son cosa del consejo y la invitación, son cuestiones de opción personal; pero las exigencias de justicia reclaman intersubjetividad, piden implicación a la sociedad en su conjunto. Y una sociedad mal puede construir conjuntamente su vida compartida si no se propone alcanzar con el esfuerzo conjunto metas de justicia desde ese vínculo al que Aristóteles llamó “amistad cívica”.

Sin contar con un pueblo unido por la amistad cívica no existe democracia posible. La amistad cívica es una que une a los ciudadanos de un Estado, conscientes de que, precisamente por pertenecer a él, han de perseguir metas comunes y por eso existe ya un vínculo que les une y les lleva a intentar alcanzar esos objetivos, siempre que se respeten las diferencias legítimas. No se construye una vida pública justa desde la enemistad, porque entonces faltan el cemento y la argamasa que unen los bloques de los edificios, falta la “mano intangible” de la que habla el republicanismo filosófico. La mano intangible de las virtudes cívicas y, sobre todo, de la amistad cívica. Junto a la mano visible del Estado y la presuntamente invisible del mercado, es necesaria esa mano intangible de ciudadanos que se saben y sienten artesanos de una vida común.

Pero yendo todavía más lejos, conviene recordar que una persona en solitario es incapaz de descubrir qué es lo justo y necesita para lograrlo del diálogo con

otros, celebrado en condiciones lo más racionales posible. El diálogo no sólo es necesario porque es intercambio de argumentos que pueden ser aceptables para otros, sino también porque tiene fuerza epistémica, porque nos permite adquirir conocimientos que no podríamos conseguir en solitario. Nadie puede descubrir por su cuenta qué es lo justo, necesita averiguarlo con los otros.

Y si es cierto que la democracia exige una identificación entre los autores de las leyes y sus destinatarios, no es de recibo que una parte de la población perciba algunas leyes como injustas. Es preciso esforzarse por descubrir acuerdos sobre mínimos de justicia. En este sentido es en el que he venido defendiendo una democracia comunicativa, que conviene diferenciar de dos formas de democracia deliberativa, a las que llamaré *D1* y *D2*, con las que tiene estrechos lazos, pero de las que difiere.

*D1* entendería que la legitimidad de la democracia y la validez de sus normas exige llevar a cabo procesos deliberativos a través del uso público de la razón para llegar a decisiones en algún sentido aceptables por los ciudadanos, que deberían ser los autores de las leyes. Congrega a una amplia gama de pensadores, entre los que contarían Rawls, Gutmann, Thompson, Bohman, Crocker o Sen. Seguirían de algún modo la línea marcada por el "último Rawls", que incide en el papel de la razón pública, ligada a una democracia deliberativa (Rawls, 1999, 579 y 580).

*D2*, por su parte, aceptaría la posición de *D1*, pero iría más allá: es la propia racionalidad dialógica humana la que exige los diálogos para descubrir la validez de las normas, también en el ámbito de la política. Una persona en solitario no puede justificar qué normas son racionalmente válidas, sino que necesita el diálogo para llegar a justificarlas. De ahí que la democracia tenga que ser deliberativa y que la formación democrática de la voluntad resulte indispensable para descubrir las normas válidas. *D2* es expresiva de la posición de la ética del discurso y de la teoría del discurso, en las que se insertarían Apel y Habermas, pero también cuantos trabajan en esta línea, aunque con grandes diferencias internas (Conill, Cortina, De Zan, Dryzek, García-Marzá, Hoyos, Kettner, Maliandi, Michelini, Ulrich).

Aunque Apel señaló con todo acierto que la democracia, como aproximación a la exigencia ideal de la comunidad ideal de argumentación, es "algo más que un conjunto de procedimientos neutrales, a cuyo seguimiento nos decidimos en

virtud de motivos pragmáticos; ella misma tiene su *fundamentación ético-normativa* en la *ética de la comunidad ideal de comunicación*, que ya siempre hemos aceptado al argumentar" (1980, 272), lo bien cierto es que es Habermas quien en primera instancia desarrolló la noción de una política deliberativa, ligada a la idea originaria de una democracia radical (Habermas, 1998). Sin embargo, a mi juicio, la propuesta de Habermas adolece de ciertas limitaciones que importa superar, configurando una propuesta que cabría calificar como "democracia comunicativa", y que marcaría una posición C.

C considera que en el Principio del Discurso no se expresa una noción de autonomía abstracta, que puede modularse como moral o como jurídica, sino que se expresa el reconocimiento recíproco de la autonomía, que es una categoría ética en la medida en que revela la realidad de un "nosotros" que no se ha construido por pacto. La reconstrucción de los presupuestos del habla lleva a un "nosotros argumentamos", que brota del reconocimiento recíproco de quienes se saben mutuamente interlocutores válidos, obligados a la autolegislación conjunta, facultados para aceptar o rechazar de forma autónoma la pretensión de validez de justicia en este caso. El momento del reconocimiento recíproco, que es el del descubrimiento de la intersubjetividad, es ya un momento ético. Y, dando un paso más, ese reconocimiento no se limita al de la capacidad lógico-argumentativa, como han puesto también de relieve, Axel Honneth y Paul Ricoeur, insistiendo en la vertiente del necesario reconocimiento social, sino que es necesario apuntar a un reconocimiento lógico-cordial, que incluye al otro en su integridad personal (Honneth, 1997; Ricoeur, 2005; Cortina, 2007). A mi juicio, el "socialismo pragmático" supera la "lógica trascendental" kantiana desde ese reconocimiento recíproco desde el que se legitiman las normas legales y políticas. Es éste un reconocimiento ético, que ha ido desgranándose a lo largo de la historia, y que da lugar a un "nosotros" como punto supremo de la apercepción trascendental. No lleva razón el individualismo posesivo, pero tampoco un "socialismo lógico-formal", que se empeñe en ignorar el reconocimiento ético en su principio supremo. No existe la autonomía abstracta, que se modula como moral o jurídica, sino el reconocimiento mutuo de la autonomía, que exige desarrollarse en una democracia comunicativa (Cortina, 2007).

Por otra parte, C considera que la sociedad civil se muestra, no sólo como lugar de descubrimiento y formación del juicio, sino también como lugar de justificación y decisión en niveles decisivos, porque existe una esfera institucionalizada de la sociedad civil en la que también se toman decisiones racionalmente justificadas, aunque esa institucionalización no se realice por la vía jurídica.

En sociedades pluralistas la revolución de las éticas aplicadas no se ha producido en vano, sino que ha ido generando instituciones no jurídicas y no parlamentarias en las que un número limitado de personas y en periodos de tiempo limitados delibera sobre problemas y llega a decisiones para las que tiene que dar razones. Es el caso de los comités y comisiones de bioética o de empresas, de las asociaciones de periodistas, los colegios profesionales o las conferencias de ciudadanos. Un denso mundo moral que va expresando esa ética pública, que no se identifica con el derecho, pero tampoco con redes informales de crítica y protesta. Esas comisiones y esos comités, que elaboran informes sin fuerza obligatoria jurídica, pero que pretenden obligar moralmente, constituyen la fenomenización de una ética cívica, que debe convencer con razones si pretende obligar. Obviarla es poner entre paréntesis una fuerza realmente existente y eficaz para la legitimación democrática.

En tercer lugar, la democracia comunicativa no olvida la trascendencia del poder comunicativo para la vida económica. La diferenciación de dos subsistemas –el político y el económico- y del mundo vital lleva a Habermas a olvidar que el mundo económico forma parte de la sociedad civil. La distinción entre tres sectores –político, económico y social- despierta a menudo la falsa impresión de que representan otros tantos subsistemas sociales, y de que cada uno de ellos se rige por un medio de integración (poder, dinero, solidaridad). Sin embargo, la esfera económica pertenece a la sociedad civil y además necesita legitimación comunicativa para llevar adelante su quehacer, no cabe excluirla del proceso de deliberación.

La incapacidad para incluir la actividad económica en el funcionamiento de una sociedad democrática es uno de los déficits que deben ser ampliamente superados, y deben serlo justamente desde el reconocimiento de que la economía precisa también legitimarse desde el poder comunicativo, aunque tenga que mediarle obviamente con la racionalidad estratégica. Una economía

que no es capaz de cooperar en la tarea de generar una buena sociedad, que es impotente para infundir confianza y asumir sus responsabilidades sociales, no es una economía ética. Y una economía que no es ética no es buena economía (Sen, 2002; Conill, 2004; García-Marzá, 2004).

Dando un paso más, resulta indispensable atender a la construcción del sujeto moral que no es sólo el ciudadano democrático, si es que queremos que la democracia funcione. Los modelos de democracia deliberativa recuerdan que la democracia no puede entenderse sólo desde el modelo de un contrato social de intereses privados, porque hoy el poder político debe legitimarse comunicativamente, insiste en animar al pueblo a integrarse en asociaciones libres, preocupadas por valores, temas y razones que defiendan intereses universalizables y que presionen al poder político institucional desde una "publicidad razonante", y rechaza una "antropología" según la cual el hombre es un animal interesado primariamente por sus cuestiones privadas. Recuerda también que la deliberación puede tener una capacidad transformadora de las preferencias y los intereses que se forman sin duda socialmente, y que es posible perseguir metas comunes. Sin embargo, no trata de responder a una pregunta que resulta central para todo el proceso: ¿por qué va a interesar a los ciudadanos argumentar *en serio* sobre la validez de las normas entrando en procesos de deliberación?

Resulta indispensable forjar esos sujetos con voluntad de justicia, dispuestos a dialogar en serio, a detectar qué intereses son universalizables y a decidirse por ellos. Esos sujetos que deben estar pertrechados de capacidad de argumentar, pero también de esa capacidad de querer lo justo que es el motor de cualquier sociedad democrática. Educar sujetos morales para una ciudadanía democrática es entonces una pieza central del edificio. Como bien decía José Luis Aranguren, la democracia como moral es irrenunciable.

Y, por último, el espacio público en que se dejan oír las diferentes voces, ese espacio en que se ejerce la razón pública, debería pertrecharnos de argumentos lógicos, claro está, pero también de narraciones, metáforas, relatos, historias de vida, de todo el rico material de la experiencia humana que hace posible una auténtica comunicación, porque las emociones son parte indispensable también de la política.

## 6. Una democracia liberal-social

Por último, es necesario recordar que la democracia se ha ido cargando a lo largo de la historia de contenidos de los que ya no se puede prescindir. La democracia ha de contar con las formas de libertad, que son herencia de las tradiciones liberales, pero también con valores como la solidaridad y la igualdad en países configurados como Estados sociales y democráticos de Derecho. En estos casos la democracia es *liberal-social*, porque exige proteger los derechos y libertades de primera generación, pero también los derechos económicos, sociales y culturales, tanto de la ciudadanía como de quienes llegan a sus tierras y necesitan de su hospitalidad. Esto es imposible sin empeñarse en erradicar la pobreza y en reducir las desigualdades, porque la democracia es incompatible con la desigualdad radical. Pero también requiere empoderar las capacidades básicas de todos aquellos de los que es responsable, para que puedan sacar lo mejor de sí mismos. Eso es lo que significa la igualdad de oportunidades en una democracia que quiere construir la igualdad al alza y no a la baja. Y, por supuesto, una democracia auténtica es alérgica a esa patología que es la aporofobia, el rechazo a los pobres en las distintas esferas de la vida social (Cortina, 2018).

Así lo reconocen ampliamente un socialismo democrático liberal y un liberalismo democrático social, que no están dispuestos a renunciar a ninguno de los dos lados de la promoción de las personas y entienden que no hay democracia posible si no se empeña en la tarea de cultivar ambos (Martínez Navarro 2108). Y ésta es también la línea de los derechos proclamados por la Unión Europea Frente al capitalismo estadounidense de corte neoliberal, capaz de producir riqueza, pero con inequidad, la Unión Europea apostaba por la economía social de mercado, por el crecimiento con equidad, que era –y es- la clave de la justicia y de la cohesión social. Y todo ello en el marco de ese nuestro mundo iberoamericano que, desde sus raíces, apuesta también por una democracia liberal-social, capaz de extenderse en el nivel cosmopolita.

Superar la desafección política, la falta de credibilidad en la vida política, exige indagar en qué medida quienes deben ser protegidos por las constituciones democráticas, es decir, tanto los ciudadanos como los inmigrantes y los refugiados ven satisfechas sus expectativas sociales legítimas. Lo cual exige

desactivar los populismos aporófbos, que excluyen a los inmigrantes pobres y a los refugiados políticos y manipulan las emociones corrosivas de la ciudadanía para lograr el voto de la mayoría mediante bulos, cultivando el pánico y el supremacismo frente a los débiles y vulnerables. Si una democracia pretende suscitar credibilidad debe respetar los derechos de primera generación como algo sagrado y empeñarse en resolver los problemas acuciantes: erradicar la pobreza, reducir las desigualdades, potenciar la igualdad de oportunidades, generar empleo desde la creación de riqueza con equidad, trabajar en el codesarrollo de los pueblos para que nadie deba abandonar involuntariamente su hogar, acoger con hospitalidad a quienes vienen forzados por el hambre, la miseria y la guerra. E ir construyendo una sociedad cosmopolita, en que ningún ser humano quede excluido (Cortina, 2017, cap. 8).

## Notas

1. Este texto se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2016-76753-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, actualmente Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEOII/2018/121 de la Generalitat Valenciana.

2. Con todo, el indicador más reputado de calidad democrática es el elaborado por *The Economist*, a través de *The Economist Intelligence Unit*, que clasifica a los sistemas políticos en 4 categorías: democracias completas, imperfectas, sistemas híbridos y sistemas autoritarios.

## Referencias

Apel, K.-O. (1980), "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", en Kanellopoulos, P. (ed.), *Festschrift für K. Tsatsos*, Athen, 215-275.

Apel, K.-O., Cortina, A., De Zan, J., Michelini, D. J. (eds.) (1991), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona: Crítica.

Barber, B. (2004), *Democracia fuerte*, Granada: Almuzara.

Bohman, J. (1996), *Public Deliberation*, Cambridge, Ma. / London: The MIT Press.

Brennan, J. (2018), *Contra la democracia*, Bilbao: Deusto Ediciones.

Conill, J. (2004), *Horizontes de economía ética*, Madrid: Tecnos.

Cortina, A. (1993), *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid: Tecnos.

Cortina, A. (2007), *Ética de la razón cordial*, Oviedo: Nobel.

Cortina, A. (2010), *Justicia cordial*, Madrid: Trotta.

- Cortina, A. (2011), *Neuroética y neuropolítica*, Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (2013), *¿Para qué sirve realmente la ética?*, Barcelona: Paidós.
- Cortina, A. (2017), *Aporofobia, el rechazo al pobre*, Barcelona: Paidós.
- Cortina, A. (2018), "Las raíces éticas de la democracia: construyendo el futuro", en Pendás, B. (dir.), *España constitucional (1978-2018)*, Trayectorias y perspectivas, II, 1395-1407.
- Crocker, D. A. (2008), *Ethics of Global Development: Agency, Capability and Deliberative Democracy*, Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Dahl, R. A. (1992), *La democracia y sus críticos*, Barcelona: Paidós.
- Dewey, J. (1927), *The Public and its Problems*, New York: Holt.
- Diamond, L. (2015), "Facing up to the Democratic Recession", en *Journal of Democracy*, 26, 1.
- Diamond, L. y Morlino, L. (2005), *Assessing the Quality of Democracy*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- García-Marzá, D. (2018), "Ética y democracia: apuntes para un modelo actual de democracia participativa", en García-Marzá, D., Lozano, J. F. y Siurana, J. C. (coords.), *Ética y Filosofía Política: Homenaje a Adela Cortina*, Madrid: Tecnos, 457-472.
- Gutmann, A. & Thompson, D. (1996), *Democracy and Disagreement*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Habermas, J. (1998), *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (1999), *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós.
- Honneth, A. (1997), *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona: Crítica.
- Huntington, S.O. (1994), *La Tercera Ola. La democratización en el siglo XX*, Barcelona: Paidós.
- Isenberg, D. J. (1986), "Group polarization: A critical review and meta-analysis", en *Journal of Personality and social Psychology*, 50, 6, 1141-1151.
- Lakoff, G. (2007), *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*, Madrid: Editorial Complutense.
- Levitsky, S. y Way, L. (2002), "Assessing the Quality of Democracy", en *Journal of Democracy*, 13, 2, 51-65.
- Schumpeter, J. A. (1971), *Capitalismo, socialismo y democracia*, Madrid: Aguilar.
- Martínez-Bascuñán, M. (2017), "Radiografía del populismo", en *Círculo Cívico de Opinión*, Madrid, Cuaderno 19, 21-33.
- Martínez, E. (2018), "La socialdemocracia: una opción razonable", en García-Marzá, D., Lozano, J. F. y Siurana, J. C. (coords.), *Ética y Filosofía Política: Homenaje a Adela Cortina*, Madrid: Tecnos, 571-584.
- Müller, J. W. (2016), *What is Populism?*, University of Pennsylvania Press.
- Rawls, J. (1996), *Liberalismo político*, Barcelona: Crítica.
- Rawls, J. (1999), *John Rawls. Collected Papers*, Edited by Freeman, S., Harvard University Press.
- Ricoeur, P. (2005), *Caminos del reconocimiento*, Madrid: Trotta.
- Rosanvallon, P. (2011), "Penser le populisme", en *La vie des idées*, 27 de septiembre.

Stanley, B. (2008), "The Thin Ideology of Populism", en *Journal of Political Ideologies*, 13, 1, 95-110.

Schumpeter, J. A. (1971), *Capitalismo, socialismo y democracia*, Madrid: Aguilar.

Zakaria, F. (1997), "The Rise of Illiberal Democracy", en *Foreign Affairs*, noviembre-diciembre.

